

Jens Soentgen:

Die Purzelbäume des Physikalismus.

In: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken*. 26. Jg. (1996/1997). S. 248-276.

Jens Soentgen

Die Purzelbäume des Physikalismus

Vorschläge für die phänomenologische Methodologie

Die folgenden Überlegungen fragen nach Möglichkeiten einer phänomenologischen Methodologie. Solche Möglichkeiten werden limitiert durch das Faktum, daß es kein Kriterium gibt, welches gestattet, sicher zwischen Erkenntnis und Irrtum zu unterscheiden. Darauf gehe ich zunächst ein. Anschließend zeige ich im Anschluß an Überlegungen des Kieler Phänomenologen Hermann Schmitz, daß es doch möglich ist, so etwas wie eine phänomenologische Methodologie aufzubauen, solange man nur den Anspruch an eine solche nicht allzu hoch schraubt. Ich möchte dafür plädieren, in eine solche Methodologie auch Stücke aus Bacons *Novum Organum* einzubauen.

1. Kein Kriterium für die Unterscheidung von Erkenntnis und Irrtum

Hermann Schmitz hat gezeigt, daß es kein Kriterium für Wirklichkeit geben kann: „Ein Kriterium der Wirklichkeit (oder des Daseins, des Seins, der Existenz) wäre eine notwendige und zureichende Bedingung für Wirklichkeit, die ohne Voraussetzungen über Wirklichkeit, also ohne Zirkel, formuliert werden könnte. Sie müßte für jeden Fall der Wirklichkeit von etwas ein Sachverhalt sein, der dann tatsächlich wäre: es müßte sich „in Wirklichkeit“ so verhalten. Daran scheitert jeder Versuch, ein Kriterium der Wirklichkeit anzugeben, weil Tatsächlichkeit ihrerseits Wirklichkeit voraussetzt. Ein Beispiel wird das bequemer einleuchten lassen. Kant sagt in der Kritik der reinen Vernunft der Wahrnehmung nach, sie sei „der einzige Charakter der Wirklichkeit“ ... (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. S. 225 und 600f., 2. Aufl. S. 273 und 628f.; Kritik der Urteilskraft S. 76). Kant scheint sagen zu wollen: In dem für den menschlichen Verstand erkennbaren Bereich ist etwas genau dann wirklich, wenn es Gegenstand möglicher Wahrnehmung oder Anschauung und in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten ist. ... Jedoch ist das Kriterium der

Zirkelfreiheit nicht erfüllt. Nur wirkliche oder in Wirklichkeit mögliche Wahrnehmung darf in Betracht kommen. Um das Kriterium anwenden zu können, muß man wirkliche Wahrnehmung von eingebildeter unterscheiden können. Einem Don Quijote würde es nichts helfen. ... Das Kriterium kann also nur funktionieren, wenn das Ergebnis seiner Anwendung innerhalb des Bereichs, für den es bestimmt ist, schon bekannt ist. Dann kann man es nicht mehr brauchen, weil man die Information, die es geben soll, schon besitzen muß, um sie sich von ihm geben zu lassen.“¹

Ähnlich wie in diesem Beispiel lassen sich auch andere Vorschläge für ein Kriterium der Wirklichkeit destruieren. Wenn ein solches Kriterium nicht formulierbar ist, dann kann es auch kein sicheres Kriterium geben, das zwischen Erkenntnis und Irrtum zu unterscheiden gestattet. Dabei verstehe ich unter einer Erkenntnis in diesem Zusammenhang eine (in Aussagen formulierte) wahre Rede, unter einem Irrtum eine falsche Rede. Ich sehe also hier ab von möglichen Erkenntnissen, die sich nicht in Aussagen formulieren lassen, womit aber in keiner Weise behauptet werden soll, daß es solche Erkenntnisse nicht gäbe. Es mag sichere Kriterien für Irrtümer geben (z. B., Widersprüchlichkeit), die vollständige Unterscheidung von Erkenntnis und Irrtum wäre aber eben erst dann möglich, wenn es auch sichere Kriterien für Erkenntnis gäbe. Alle Erkenntnis ist Erkenntnis des Wirklichen, sie ist eindeutig auf Wirklichkeit bezogen – und eben für diese gibt es keine Kriterien, also auch nicht für Erkenntnis. Es gibt keine Möglichkeit, sich letzte Gewißheit darüber zu verschaffen, ob das, was man über die Erscheinungen aussagt, wahr ist. Die Wirklichkeit kann einem immer einen Strich durch die Rechnung machen. Das ist eine ganz alltägliche Erfahrung: Angenommen, ich suche meinen Schlüsselbund. Ich kann dann alle Kleider, alle Regale, das ganze Zimmer absuchen, und schließlich voller Überzeugung sagen: „Hier ist er nicht.“ Und trotzdem gibt es keine Garantie, daß es nicht doch passiert, daß er mir plötzlich an einer entlegenen Stelle desselben Zimmers oder noch wahrscheinlicher an einer ganz offensichtlichen in die Augen springt.

Ich möchte nun der Schmitzschen These, daß es kein Kriterium für Wirklichkeit gibt, eine transzendentalphilosophische Wendung geben. Wenn einerseits Wirklichkeit Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist, andererseits aber in keiner Weise dem willentlichen Zugriff offensteht, so daß Erkenntnis immer kontingent ist, dann kann man Wirklichkeit als transzendentales Prinzip von Erkenntnis bezeichnen. Das Wort „transzendental“ wird in der Philosophie in unterschiedlichen Bedeutungen verwandt. Ich verstehe unter einem transzendentalen Prinzip von Erkenntnis etwas, das zu den übergreifenden

Voraussetzungen aller Erkenntnis gehört. Es kann durch einzelne Erkenntnisse nicht erschöpft werden, und zwar nicht deshalb, weil sich unendlich viel darüber sagen ließe, so daß die Erkenntnis in einem progressus in infinitum versickern würde. Sondern weil es eben Voraussetzung aller möglichen Erkenntnis ist.

Dieses Verständnis des Wortes „transzendental“ schließt an jenes an, welches Kant in der Kritik der reinen Vernunft zugrunde gelegt hat. Kant sagt dort:

„Ich verstehe unter einer transzendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs, als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann.“ (B 40)

Allerdings muß einschränkend hinzugefügt werden, daß ich eine gewisse Einkleidung, die das Denken des Transzendentalen bei Kant erfährt, nicht nachvollziehe. Kant verlagert ja bekanntlich die transzendentalen Prinzipien ins Innere des erkennenden Subjekts: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt.“ (B 25) Von dieser anthropozentrischen Auslegung des Transzendentalen distanzieren mich. Das hindert mich aber nicht, die sehr wertvolle und traditionsreiche Idee der transzendentalen Prinzipien, die eben bei Kant eine bedeutende Stellung hatte, für die phänomenologische Methodologie zu übernehmen.²

2. Die Phänomenologische Reduktion

Ich fasse die Erörterung zusammen: Man kann nie sicher sein, ob das, was man über die Erscheinungen aussagt, wahr ist. Aus diesem Satz folgt, daß es keine dogmatische phänomenologische Methodologie geben kann. Eine dogmatische Methodologie wäre ein Regelsystem, das es gestattet, wie auf einer Heerstraße, geleitet von einer eindringlichen Marschmusik, durchzumarschieren zum Lager der sicheren Erkenntnis. Eine solche Methodologie setzt offensichtlich mindestens voraus, daß zwischen Erkenntnis und Irrtum durchgehend unterschieden werden kann. Aber eben dieses ist, wie sich aus dem Schmitz'schen Lehrsatz ergibt, unmöglich. Erkenntnis läßt sich offensichtlich nicht automatisieren. Sie ist ein Ereignis, das sich nicht willkürlich erzwingen läßt.

Dieses Ergebnis zwingt aber nicht zum methodologischen Agnostizismus. Denn auch wenn es keine Kriterien für die sichere Unterscheidung von Er-

kenntnis und Irrtum gibt, auch wenn sich keine Patentrezepte für Erkenntnis formulieren lassen, so könnte es doch so etwas geben wie eine praktische Kunst, eine Art epistemische Klugheitslehre. Wenn es auch keine sicheren Kriterien gibt, die immer und in allen Fällen zwischen Erkenntnis und Irrtum zu unterscheiden gestatten, so mag es doch anspruchslosere, aber trotzdem wichtige Hilfsmittel geben, die diese Entscheidung wenigstens erleichtern.

In der Tat hat sich ja auch Schmitz selbst von seinen Resultaten nicht davon abhalten lassen, in Grundzügen eine phänomenologische Methodologie in eben dieser pragmatischen, nicht dogmatischen Absicht, zu konstruieren. Die zentrale Rolle in den methodologischen Überlegungen spielt eine modernisierte Fassung der Husserlschen phänomenologischen Reduktion.³ Ich möchte Schmitz ausführlich zitieren:

„Phänomenologie ist Erkenntniskritik, ihr Leitfaden die aus kritischem Interesse entspringende phänomenologische Reduktion, d. h. die beständige Prüfung des Begegnenden an der Frage: Was bleibt übrig, das sich mit gutem intellektuellem Gewissen nicht ableugnen läßt, wenn alle in Urteilsform formulierbaren Annahmen so frei wie möglich variiert werden? Um diese Frage richtig zu verstehen, ist es nötig, sich den Unterschied zwischen Glaube und Annahme zu vergegenwärtigen. Es könnte sein, daß es Glauben gibt, der nicht auf Annehmen und Verwerfen beruht, sondern unwillkürlich und zu gegebener Zeit vielleicht nicht einmal formulierbar ist. Solcher Glaube könnte nicht durch Variation auf die Probe gestellt werden, ehe er in ein Vorurteil umgewandelt, d. h. der sprachlichen Explikation zugänglich gemacht ist. Der Weg der phänomenologischen Reduktion führt also durch die beiden Stadien, einerseits möglichst viel Glauben zum Vorurteil zu vergegenständlichen und andererseits die so gewonnenen oder auch von vornherein verfügbaren Vorurteile als Annahmen möglichst frei zu variieren. Diese Variation fördert übrigens ebenso jene Vergegenständlichung, wie umgekehrt diese jene. Naiv und unvernünftig wäre aber die Meinung, es sei möglich, die Spitze der phänomenologischen Reduktion pauschal gegen jedweden Glauben zu richten. Weiß doch kein Mensch je ganz, was er glaubt! Nur soweit jemand seines Glaubens habhaft geworden ist, kann er ihn der phänomenologischen Reduktion unterwerfen; diese erstreckt sich also nur auf Annahmen. Daraus folgt sogleich, daß phänomenologische Reduktion nicht durch einen Sprung als ein schlagartig Ganzes möglich ist, sondern nur als unvollendbarer Prozeß der Selbstprüfung.“⁴

Aber wie könnte eine solche kritische Prüfung aussehen? Bedauerlicherweise gibt uns Schmitz nur sehr wenige und grobe Hinweise, mit welchen Annahmen man seine Behauptungen konfrontieren kann, um gesteigerte Sicherheit

darüber zu gewinnen, daß es sich nicht um Irrtümer handelt. An anderer Stelle spricht er davon, daß man u. a. prüfen müsse, daß es sich nicht um „Vorurteile, Suggestionen (z. B. von seiten der Sprache) und willkürliche Konstruktionen“⁵ handele. Nur: was ist damit gemeint?

3. Ergänzung der phänomenologischen Reduktion durch Bacons Idolenlehre

Ich bin der Auffassung, daß die phänomenologische Reduktion, um zu einer brauchbaren Methodologie zu wachsen, der Ergänzung durch eine offene Liste von Prüfungsgesichtspunkten bedarf. Die bloße Empfehlung, seine Urteile immer wieder kritisch zu prüfen, ist praktisch völlig wertlos, wenn nicht konkret angegeben wird, worauf man dabei seine Aufmerksamkeit richten soll. Die Schmitz'sche Methodologie erinnert mich deshalb an den Rat, den mir einmal ein argentinischer Tanzlehrer gab, nachdem ich vergeblich versucht hatte, eine schwierige Schrittfolge im Tango zu lernen: „Du mußt es einfach richtig machen!“ Mit solchen Tips kann man weder Tango lernen, noch Phänomenologie.

Hilfe in dieser Verlegenheit bietet uns ausgerechnet ein Autor, der heute im tiefsten Mißkredit steht, und den kein Phänomenologe jemals ernsthaft studiert hat, ein Autor, dem aber wiederum Kant die höchste Verehrung gezollt hat: Francis Bacon. In seinem *Novum Organum* findet sich eine Idolenlehre, die dem Ziel dient, jene „Vorurteile, Suggestionen und willkürlichen Konstruktionen“ konkret zu benennen, damit man die Möglichkeit hat, sich gegen sie vorzusehen. Bacon bezeichnet solche Hindernisse als Götzen (*idola*), und unterscheidet vier Gruppen: die Götzen des Stammes (*idola tribus*), der Höhle (*idola specus*), des Marktes (*idola fori*) und des Theaters (*idola theatri*). Solche Götzen „halten den Geist ... besetzt, so dass die Wahrheit nur schwer einen Zutritt findet“. Die Götzen des Stammes sind Vorurteile, Konstruktionen und anderer epistemischer Ballast, der die Erkenntnis aller Menschen immer wieder blockiert. Sie scheinen so etwas wie eine Erblast des Menschen zu sein. Die Götzen der Höhle sind diejenigen, mit denen der einzelne aufgrund seiner individuellen Anlagen, Vorlieben oder Gewohnheiten zu kämpfen hat. Die Erkenntnishindernisse, die die Verständigung der Menschen und überhaupt der Versuch, seine Erkenntnis in mittelbare sprachliche Form zu gießen, mit sich bringen, sind die Götzen des Marktes. Die Götzen des Theaters schließlich sind jene, die den Erkennenden in dem Moment verhexen, wo er versucht, seine Einsichten in die Form einer bühnenfähigen Theorie zu gießen.

Bacon hat seine vor fast vierhundert Jahren geschriebene Idolenlehre bekanntlich im Zusammenhang seiner Hoffnung auf eine *Instauratio Magna*, eine große Erneuerung der Wissenschaften publiziert. Als Erneuerungsbewegung ist auch die Phänomenologie aufgetreten, auch die sogenannte Neue Phänomenologie, die Hermann Schmitz angeregt hat. Wenn sich auch die Phänomenologie in ihren Zielen deutlich vom Wissenschaftsprojekt des Lordkanzlers unterscheidet, so läßt sich dennoch vom kritischen Teil der Baconschen Philosophie auch für Phänomenologen sehr viel lernen. Denn in der Kritik besteht sehr viel Ähnlichkeit zwischen dem Projekt der Phänomenologie, das von Husserl ins Werk gesetzt wurde, und dem Wissenschaftsprojekt, für das sich vor 400 Jahren Bacon engagierte. Beide richten sich gegen die exzessive Selbstbefruchtung der Wörter und gegen die ausschweifende metaphysische Spekulation der Stubenhocker: beide setzen dagegen auf die Erfahrung. „Zu den Sachen selbst!“ Diese Husserlsche Devise hätte auch von Bacon stammen können. Freilich wäre die Gemeinsamkeit damit auch schon vorbei. Denn Bacon meinte, daß man nur auf bestimmtem Wege zu den Sachen kommen könne, nämlich nur über das Experiment. Und er meinte, daß nur solche Rede über die Sachen wertvoll sind, die zu Werken instand setzt.

Bacons Idolenlehre, in der sich seine Erkenntniskritik konzentriert, kann die aufgewiesene Lücke in der phänomenologischen Methodologie füllen. Sie ist vom Wissenschaftsideal Bacons, das bekanntlich eine Synthese von Wissenschaft und Technik anzielt, rein abtrennbar, und kann auch in den Dienst des phänomenologischen Erkenntnisprojektes gestellt werden. Die Idolenlehre Bacons unterscheidet sich von der seit der Antike bekannten Erkenntniskritik: diese „war vor allem an dem Unterschied zwischen sinnlicher Erfahrung und Verstandestätigkeit festgemacht: die Sinne täuschen, der Verstand hat die Täuschungen zu durchschauen. Der beste Weg war philosophische Schulung, in der man lernte, sich auf den Verstand statt auf die Sinne zu stützen. Im Zentrum der Baconschen Erkenntniskritik steht dagegen der Selbstbetrug des Verstandes, der sich verstärkt, je mehr man sich auf ihn verläßt.“⁶

Diese Selbsttäuschungen des Verstandes sind die Götzen, die Bacon in seiner Idolenlehre entlarvt. Niemand wird behaupten, daß Bacon der erste oder gar der einzige ist, der Erkenntnishindernisse namhaft gemacht hat. Schon in der Antike hat Aristoteles in seiner *Topik* viele Anregungen zur Kritik von Definitionen und Schlüssen geliefert, in denen leicht Götzen des Marktes erkennbar sind. Bacons Produkt ist weniger von seinem Sachgehalt her originell, als vielmehr von seiner Form her. Er hat mit seiner Götzenlehre eine neue, sehr brauchbare und sinnvolle Benutzeroberfläche für Themen geschaffen, die

teilweise schon bekannt waren in der abendländischen Wissenschaftstradition. Er hat diese Themen so umgestaltet, daß sie zu einem brauchbaren Hilfsmittel des Erkennenden wurden. Er hat antiken *topoi* der Methodologie ein originelles und kraftvolles Design gegeben. Ein Design, das ihren Gebrauch ungemein erleichtert. Deshalb kann seine Götzenlehre für die phänomenologische Reduktion besser nutzbar gemacht werden, als jene Anweisungen, die etwa Aristoteles gegeben hat.

Die Götzenlehre ist keineswegs ein vollständiges und abgeschlossenes System, in dem die Hindernisse, denen sich das Bemühen um Erkenntnis entgegensehen mag, vollständig archiviert wären. Die Dämonen, deren Spaß die Blockade der menschlichen Erkenntnis ist, sind mit einer unendlichen Wandlungsfähigkeit begabt. Sowie wir einen entlarvt haben, mutiert er sofort, und macht uns in neuer Gestalt Schwierigkeiten. Zum anderen kann die Götzenlehre auch deshalb nicht vollständig sein, weil es eben jene Spezialdämonen gibt, die mit der Persönlichkeit des einzelnen verbunden sind, und die nur von ihm selbst erkannt werden können. Die Götzenlehre ist unvollkommen, weil der Kampf gegen die Götzen eine unvollendbare Aufgabe jedes einzelnen Erkennenden ist. Auf diesen wichtigen Punkt komme ich noch ausführlicher zu sprechen.

Ich möchte drei Götzen aus der ersten Familie (*idola tribus*) darstellen, deren Kenntnis mir von besonderer Bedeutung zu sein scheint.⁷ Der Leser kann daran einen Eindruck von der Idolenlehre Bacons gewinnen, und sich die übrigen *Idola* anhand der Originalliteratur erarbeiten. Die Titel stammen von mir.

3.1 Der Götze des Systems

„Der menschliche Geist unterstellt vermöge seiner Eigenart leicht in den Dingen eine größere Ordnung und Gleichförmigkeit, als er darin vorfindet; und obgleich vieles in der Natur vereinzelt und ungleichförmig ist, erfindet er dennoch Parallelen, Entsprechungen und Beziehungen, die gar nicht existieren.“⁸

Bacon führt ein sehr treffendes Beispiel an, nämlich die Vier-Elemente-Lehre des Aristoteles. Bacon moniert, daß das Feuer gar nicht in das Schema hineinpasste, sondern lediglich eingefügt wurde, damit die Vierzahl zustandekommt. In der Tat unterscheidet sich das Feuer ja deutlich von den anderen Elementen, da es ein Prozeß ist, und kein Stoff, wie Erde, Wasser und Luft. Dieses Schema ist ein Musterbeispiel für eine jener vorgefertigten Konstruktionen, vor denen Schmitz im oben angeführten Zitat gewarnt hat. Es ist ein

Schema, dem man in fast allen Disziplinen begegnet, und das immer Verdacht erregen sollte. Exzessiv hat es zuletzt Parsons in seiner Soziologie eingesetzt.⁹

Auch im Alltag ist der Götze des Systems am Werk: der amerikanische Psychologe Bartlett hat bei Untersuchungen zur seriellen Nacherzählung einer Geschichte die Tendenz beobachtet, „dem, was präsentiert wurde, eine Erklärung und ein Umfeld zu geben.“ Er bezeichnet diese Tendenz als Rationalisierung und schreibt: „Die allgemeine Funktion der Rationalisierung ist in allen Fällen dieselbe. Sie macht das Material annehmbar, verständlich, bequem, geradlinig; sie beseitigt alle verwirrenden Elemente. Als solche ist sie ein machtvoller Faktor bei allen Wahrnehmungsprozessen und bei allen reproduktiven Prozessen.“¹⁰

3.2 Der Götze des Herzensanliegens

Dieser gehört sowohl zur Familie der *idola tribus* als auch zu jener der *idola specus*. Ihn anbetend, schaffen wir Wunschtheorien, die Wissenschaften für das, was wir wollen: *Ad quod vult scientias*. „Denn was man am liebsten für das Wahre halten mag, das glaubt man am leichtesten. Der Geist verwirft deshalb das Schwere, weil ihm die Geduld zur Untersuchung fehlt; desgleichen das Maßhaltende, weil es die Hoffnungen beschränkt; das Höhere in der Natur aus Aberglauben; das Licht der Erfahrung aus Hochmut und Anmaßung, damit es nicht scheine, als beschäftige sich der Geist mit Niedrigem und Vergänglichem; endlich das sonderbar Klingende wegen der Meinungen der Menge.“¹¹ Im Zusammenhang der *idola specus* sagt Bacon nochmals: „Im Allgemeinen muß der Naturforscher gerade dem mißtrauen, was seinen Verstand am meisten anspricht und fesselt. Bei solchen Gefühlseinwirkungen ist große Vorsicht nötig, damit der Geist sich unparteiisch und rein enthalte.“¹²

Diese Empfehlung ist wie die meisten, die sich in der Idologie finden, mehrdeutig. Ich sehe das nicht als Nachteil an, sondern als Vorteil: gerade das leicht Schillernde bewahrt die Aphorismen vor der Gefahr, in eine eindeutige, aber unfruchtbare Arbeitsanweisung abzugleiten. Mit dem Titel „Herzensanliegen“ hebe ich nur einen Aspekt hervor.

Was ein Herzensanliegen ist, spricht der Forscher Faust in Goethes Drama in der Szene „Wald und Höhle“ aus, wo er sich beim Erdgeist für besondere Einsichten, die dieser ihm in das Leben der Natur gewährt, bedankt:

„Erhabner Geist, du gabst mir, gabst mir alles,
Warum ich bat. (...)

Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
 Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
 Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
 Vergönne mir, in ihre tiefe Brust
 Wie in den Busen eines Freunds zu schauen.“

Fausts Herzensanliegen wird bald von Mephistopheles verspottet, der unerwartet, statt des Erdgeistes die Höhle betritt:

„Was hast du da in Höhlen, Felsenritzen
 Dich wie ein Schuhu zu versitzen?
 Was schlurft aus dumpfem Moos und triefendem Gestein
 Wie eine Kröte Nahrung ein?
 (...)
 Ein überirdisches Vergnügen!
 In Nacht und Tau auf den Gebirgen liegen,
 Und Erd und Himmel wonniglich umfassen,
 Zu einer Gottheit sich aufschwellen lassen,
 Der Erde Mark mit Ahnungsdrang durchwühlen,
 Alle sechs Tagewerk im Busen fühlen,
 In stolzer Kraft ich weiß nicht was genießen,
 Bald liebewonniglich in alles überfließen ...“

Fausts Lieblingsgedanke einer Verbrüderung mit allem und der universellen Busenschau mit dem Benefizium der totalen Intimität grassiert seit der Romantik in Deutschland. Dieser Wunsch, mit allem, was es in der Natur gibt, per Du zu sein, ist er in der Naturphilosophie und in der Phänomenologie¹³ bis auf den heutigen Tag weit verbreitet.

Nicht daß man keine Herzensanliegen haben soll! Aber sie verführen eben leicht dazu, etwas für wirklich zu halten, das nicht wirklich ist. Sie fördern die Bildung von Illusionen. Letzte Instanz ist immer die Wirklichkeit, niemals das, was man gerne hätte. Wie es dazu kommt, daß man etwas für wirklich hält, von dem man nur träumt, ist eine völlig ungeklärte Frage. Der Begriff der Projektion, den die Psychoanalyse hier anbietet, basiert auf völlig unhaltbaren theoretischen Vorstellungen, und ist zumindest in seiner ursprünglichen Form sicher empirisch leer.¹⁴ Wie auch immer der Prozeß sich vollziehen mag: darauf allein kommt es an, sich vor ihm zu schützen. Durch Introspektion findet man seine Herzensanliegen nicht heraus. Man muß versuchen, sich mit Leuten zu unterhalten, die einen ganz anderen geistigen Hintergrund haben, und die genau die Sachen, die einen selbst faszinieren, eher merkwürdig finden: jeder Forscher braucht seinen Mephistopheles. Geeignete Gesprächspartner für wis-

senschaftliche Gespräche erkennt man deshalb am ehesten daran, daß sie einem zunächst unsympathisch sind. Andererseits verstärkt nichts so sehr die Realitätsablösung wie das Zusammenscharen begeisterter Anhänger derselben Idee.¹⁵

3.3 Der Götze des Spektakels

„Der menschliche Verstand wird von dem, was den Geist mit einem Mal und plötzlich aufpeitschen und erschüttern kann, am meisten bewegt, und seine Phantasie pflegt sich damit zu erfüllen und zu erhitzen; alles Weitere soll sich in nicht zu begreifender Weise ebenso verhalten wie das Wenige, das den Geist besetzt hält. Der Geist beschafft dazu Voraussetzungen und Erfindungen, aber zu jenen entfernten und ungleichartigen Fällen überzugehen, die ja erst die Feuerprobe für die Grundsätze sind, ist der Verstand im allgemeinen zu träge und unfähig, wenn ihm dies nicht durch harte Gesetze und unbeugsame Befehle aufgezwungen wird.“¹⁶

Dieser Aphorismus weist auf die Verführungskraft von spektakulären Erfahrungen und Sensationen hin, und auf die Gefahr, die an solchen Fällen gewonnenen Erkenntnisse unbedacht zu verallgemeinern. Der Götze des Spektakels ist einer der mächtigsten. Er hat meistens seine Hand im Spiel, wenn in einer Untersuchung in stark gehäufter Maß von abseitigen oder gar abgründigen Erfahrungen die Rede ist. Meistens wird solche Beschäftigung mit der Behauptung gerechtfertigt, daß nur Ausnahmeerscheinungen die normalen Gesetze eines Phänomenbereichs zum Vorschein bringen. Es ist immer wieder zu prüfen, ob dieses typische¹⁷ Induktionsargument im konkreten Fall tatsächlich zutrifft, oder ob es sich nicht bloß um eine Rationalisierung handelt, die die persönliche Vorliebe für spektakuläre Rauschzustände, Ekstasen, Schizophrenie, Sadismus, Erdbeben, Sonnenfinsternisse, Hypnose usw. rationalisieren soll. Es ist ein Vorurteil, daß das Ungewöhnliche irgendwie epistemisch ausgezeichnet wäre. Man sollte nicht naiv existentielle Bedeutung mit methodischer Relevanz identifizieren. Es ist durchaus möglich, daß sich die Gesetze eines Gegenstandsbereichs gerade an ganz unauffälligen Erscheinungen besonders klar manifestieren. Die Gesetze der Mechanik sind am Billardtisch sehr viel klarer zu studieren, als bei der Ausnahmeerscheinung einer spektakulären Autokarambolage mit anschließender Explosion der Fahrzeuge. Gaston Bachelard hat aus der Geschichte der Naturwissenschaften sehr viele Fälle zusammengetragen, die die enorm bremsende Wirkung des Götzen des Spektakels

im Erkenntnisprozeß dokumentieren.¹⁸ Er sprach sehr treffend vom „farbenprächtigen Empirismus“ und fügte hinzu: „Es gibt nichts zu begreifen, man braucht nur zu schauen.“¹⁹

3.4 Zur Deutung der Idole Bacons

Welcher Wissenschaftler, welche Wissenschaftlerin kann die Darstellungen Bacons lesen, ohne irgendwie zwischen Lachen und Weinen sich selbst wiederzuerkennen? Welche Forscherin, welcher Forscher kann ohne Selbstgerechtigkeit sagen: so etwas habe ich noch nie gemacht? Man fühlt sich durch Bacons Karikaturen in ziemlich unhöflicher Weise bloßgestellt. Der Dienst an einem Götzen Bacons ist sicher eine Aktivität, die jedem Wissenschaftler jeden Tag, ja vielleicht jede Stunde sehr nahe liegt. Es ist offensichtlich, daß das System, das Herzensanliegen und das Spektakel, die hier von Bacon als Götzen gebrandmarkt werden, zugleich unverzichtbare Hilfsmittel der Erkenntnis sind. Welchen Wert könnte eine Erkenntnis haben, die von einem uninteressierten, neutralen Geist wie ein Verwaltungsakt vollzogen wird; und ist nicht die Einheit der Erfahrungen eine regulative Idee, die in jedem Forscher lebendig ist, und wie sollte jemand überhaupt etwas über die Erscheinungen aussagen, wenn ihn diese nicht in irgendeiner Weise faszinieren? Aber genau das ist ja das Tückische an den Götzen, daß sie ambivalent sind. Zum einen fördern sie oder ermöglichen geradezu die Erkenntnis: deshalb sagt ja Bacon, daß sie im menschlichen Geist hausen. Zum anderen aber kann es leicht geschehen, daß sie diese blockieren und paralisieren. Das geschieht genau dann, wenn sie nicht mehr als bewußte Mittel zur Erlangung von Erkenntnis angewandt werden, sondern unter der Hand zum Selbstzweck mutieren. Und damit werden sie zum Götzen. Genau vor dieser Mutation gilt es auf der Hut zu sein.

Sie ist eine Negation der transzendentalen Gründe der Erkenntnis, und seines Ersatzes durch ein immanentes Prinzip. Die regulativen Prinzipien der Erkenntnis, die transzendental sind, werden mit konkreten Regeln verwechselt. Die Einheit der Erfahrung, die ein regulatives Prinzip ist, wird mit dem System vertauscht; die Wirklichkeit selbst, die ebenfalls ein transzendentales Prinzip der Erkenntnis ist, wird mit einem bestimmten Typ von Wirklichkeit, sei es nun die Sensation oder auch ein anderer, identifiziert. Sicher lassen sich nicht alle Götzen, die Bacon aufführt, als Vergegenständlichung transzendentaler Prinzipien deuten. Wohl aber bilden solche Vergegenständlichungen den Kern seiner Götzenlehre, nur von diesem Kern her läßt sich auch der Name

verstehen. Denn Götzen gab es ja zunächst im Bereich der Religion. Unter einem Götzen versteht das Alte Testament eine Vergegenständlichung des Göttlichen, geschehe sie nun dadurch, daß man es mit einem Ding oder daß man es mit einem Wort oder mit einem Ritus identifiziert. Eines der Schlüsselthemen der jüdisch-christlichen Überlieferung ist bekanntlich die Anprangerung des Götzendienstes, bis hin zum Verbot der Benennung, und die dauernde Erinnerung an die Transzendenz Gottes.²⁰

In diesem Sinne verstehe ich auch die grundlegenden Götzen Bacons als Vergegenständlichung der transzendentalen Prinzipien der Erkenntnis. Eine Deutung, die Bacon seiner Lehre freilich nicht gegeben hat. Im übrigen lassen sich auch keineswegs alle Götzen als Vergegenständlichung transzendentaler Prinzipien deuten.

Wohl aber haben alle Götzen, sofern ihnen vom Wissenschaftler gehuldigt wird, den Effekt, daß sie seine Empfänglichkeit für die Wirklichkeit reduzieren. Entsprechend verhilft die Erkenntnis der Idolenlehre und die von ihr geleitete ständige Selbstprüfung in der phänomenologischen oder allgemein philosophischen Besinnung zu einer verstärkten Offenheit für die Realität. Genau um dieses Ziel geht es Bacon; die Emanzipation von eigenen Wunschvorstellungen und Vorlieben ist nicht etwa leerer Selbstzweck, sondern steht durchgehend im Dienst der besseren Erkenntnis der Wirklichkeit.

Natürlich ist es nicht möglich, wie der Lordkanzler will, das Götzenproblem mit einem Handstreich zu lösen, indem man ihnen „mit festem und feierlichem Entschluß“ (Aph. 68) abschwört. Die Erfahrung zeigt eben, daß die Götzen sehr wandlungsfähig sind, und sobald man sie in einer Gestalt durchschaut hat, nehmen sie eine neue an. Der Kampf gegen den eigenen Götzendienst ist ein unvollendbares Projekt. Es mag Momente geben, in denen es dem Erkennenden gelingt, sich von seinen Vorurteilen und Lieblingsideen freizuhalten, in denen er die Kraft aufbringt, die Dinge so zu sehen, wie sie sind. Daß sich aber solche glücklichen Stunden in einen Dauerzustand verlängern lassen, scheint sehr unwahrscheinlich. Naivität – wenn man diese vorurteilsfreie Geisteslage denn mit diesem traditionsreichen Wort benennen will – ist ein Ereignis, dessen Eintreten nicht nur vom Willen des Forschers abhängt; es ist eher ein Geschenk als eine Leistung. Deshalb kann sie auch kein Ziel sein, sondern nur ein Ideal. Willentlich herbeiführen und habitualisieren läßt sich durch Anwendung der phänomenologischen Methode lediglich Professionalität. Ein professioneller Problemlöser, ein Fachmann, ist nach den Worten des Physikers Nils Bohr jemand, der die naheliegendsten Fehler, die man auf seinem Fachgebiet machen kann, kennt, und weiß, wie man sie vermeidet. Pro-

professionalität in diesem Sinn ist durchaus ein sinnvolles Ziel kognitiver Bemühungen. Sie ist durch einige Übung erreichbar, und kann dann zum Habitus verfestigt werden. Professionalität sollte aber niemals die Naivität als Ideal phänomenologischen Bemühens verdrängen. Der „Menschliche Geist“ braucht die Überforderung durch das unerreichbare Ideal der Naivität, sonst versinkt er in den Kissen der Tradition, verkriecht sich unter der Decke des Gewohnten und atmet dort eine bewährte, schon tausendmal geprüfte Luft, deren Sauerstoffgehalt freilich immer geringer wird. Der Professionelle als solcher bringt in der Regel nur „normale Wissenschaft“ zustande, während es dem glücklich mit Naivität geschlagenen Neuling gelingt, ganz ungewöhnliche Entdeckungen zu machen.

– Die permanente Selbstprüfung mit Hilfe der Baconschen Idole ist nicht nur ein rein wissenschaftliches Projekt. Denn das thematisch Neue an der Methodologie Bacons ist, daß sie die untrennbare Verbindung von Erkenntnis und Person berücksichtigt. Bacon berücksichtigt, und wie mir scheint als erster Methodologe, daß jede Erkenntnis die Erkenntnis einer konkreten Person ist. Dennoch gehen nicht etwa besonders viele anthropologische Annahmen in die Idolenlehre ein. Tatsächlich lassen sich alle Götzen Bacons aus einer einzigen, unbestreitbaren anthropologischen Annahme verstehen: daß der erkennende Mensch endlich ist. Weil er endlich ist, neigt er dazu, mit der Erkenntnis schnell fertig werden zu wollen. *Ars longa, vita brevis*. Franz Kafka hat es so formuliert: „Alle menschlichen Fehler sind Ungeduld, ein vorzeitiges Abbrechen des Methodischen, ein scheinbares Einpfählen der scheinbaren Sache.“ Die oben angesprochene Reifizierung der transzendentalen Prinzipien sind eben solche ungeduldigen Versuche, rasch ans Ziel zu kommen.

Ich möchte aber nicht allzuviel Gewicht auf diese Vorschläge einer Deutung der Baconschen Prinzipien legen. Wichtig ist mir an dieser Stelle vor allem die Rechtfertigung meiner praktischen Behauptung: daß nämlich die Idolenlehre eine brauchbare Ergänzung der phänomenologischen Reduktion darstellt.

4. Plädoyer für die praktische Relevanz der Baconschen Idologie

Die Idologie Bacons ist eine Schule des Verdachts. Die einzelnen Idole sind Verdachtsmomente. Diese Bestimmung ist wichtig: denn Verdachtsmomente sind noch keine Beweisinstanzen. Sie leiten wohl aber die Suche nach solchen an, und darin liegt ihr Nutzen. Sie orientieren sowohl die Prüfung fremder Lehrbildungen als auch die Selbstprüfung. Es sind Stimulantien sowohl der

Kritik als auch der Selbstkritik. Sie zeichnen sich vor den üblichen Kritikinstrumenten, die von Logik, Argumentationstheorie und Wissenschaftstheorie bereitgehalten werden, wie bereits erwähnt, durch eine um Zehnerpotenzen höhere Praxisrelevanz aus. Zumindest hat es sich bei meinen eigenen phänomenologischen Versuchen immer wieder als ergiebig herausgestellt, die erarbeiteten Ergebnisse einer Reduktion unter Anwendung der Baconschen Idole zu unterziehen.

Die Vorzüge, die die Einbeziehung der Baconschen Idologie in die phänomenologische Methodologie empfehlen, sind folgende: Zum einen berücksichtigt die Idolenlehre, daß die Erkenntnis immer eine konkrete Person betrifft, die mit ihr allerlei Wünsche und Ziele verbindet, und sie lehrt, sich gegen die aus diesem Sachverhalt leicht erwachsende Korruption der Erkenntnis zu wappnen. Zum anderen integriert die Idolenlehre aber neben dieser neuen auch ältere, insbesondere sprachkritische Motive der Erkenntniskritik in einer prägnanten, und doch offenen und undogmatischen Form.

Nun liegt es nahe, zu fragen: Wenn diese Baconsche Idologie ein so wunderbares methodologisches Hilfsmittel ist, wieso findet sie dann in keinem einzigen der gängigen wissenschaftstheoretischen Standardwerke Erwähnung? Wie könnte es sein, daß philosophische Methodologen, die bereit sind, sich in die kompliziertesten experimentellen Verfahren und in die schwierigsten logischen Kalküle hineinzudenken, die Baconsche Kunst übersehen haben? Spricht nicht die Tatsache, daß Bacons Idologie von keinem zeitgenössischen Methodologen auch nur erwähnt wird, dafür, daß einfach nichts an ihr dran ist?

Gewiß spielt die Idolenlehre in der philosophischen Provinz der deutschen Wissenschaftstheorie keine Rolle. In Frankreich ist das aber anders. Im Denken von Gaston Bachelard, vielleicht dem berühmtesten französischen Wissenschaftsphilosophen, ist die Idologie ein zentrales Motiv. Bachelard knüpft nicht bewußt an Bacon an. In seinem Werk *„La Formation de l'Esprit Scientifique“* kommt es viel mehr zu einer Wiederentdeckung von dessen Idolenlehre. Anhand ausgedehnten wissenschaftshistorischen Materials macht Bachelard insgesamt zehn „Erkenntnishindernisse“²¹ namhaft, die er teilweise wörtlich mit Bacon übereinstimmend beschreibt. Auch in seinen späteren Werken finden sich immer wieder Überlegungen zur Idologie.

Also läßt sich durchaus behaupten, daß die Idologie eine prominente Rolle in der philosophischen Methodologie spielt, sofern man nur bereit ist, neben den nationalen und englischsprachigen Beiträgen auch die französischen Beiträge zum Thema wahrzunehmen.

Übrigens ist die Idologie – wenn auch nicht unter diesem Namen, und ohne daß ihre Tradition und ihr Stifter bekannt wären – ein wichtiges Hilfsmittel auch in einer Berufsgruppe, die es mit der Prüfung der Wahrheit oder doch Wahrscheinlichkeit von Aussagen zu tun hat, ohne doch dabei wissenschaftliche Interessen zu verfolgen: Juristen und forensische Psychologen haben Gesichtspunkte für die Prüfung der Glaubwürdigkeit von Zeugenaussagen entwickelt, die in vielen Punkten mit den Baconschen Verdachtsmomenten übereinstimmen.²²

Indem ich dieses Plädoyer für die Integration der Idolenlehre in die phänomenologische Methodologie abschließe, möchte ich noch darauf hinweisen, daß auch Schmitz eines der Baconschen Idole in einer späteren Darstellung seiner Methode selbst explizit benennt, wenn er mit David Hume die Forderung stellt, „alle unsere ideas, die Vorstellungen und Redensarten, auf impressions zurückzuführen, d. h. auf die unwillkürlichen Eindrücke, aus denen sie letztlich – eventuell über Definitionsketten – geschöpft sein müssen, wenn sie nicht bodenlose Hirngespinnste und Phrasen sind.“²³ Eine ähnliche Empfehlung findet sich bei Bacon unter den *idola fori*:

„Die Menschen glauben, daß ihr Geist dem Worte gebiete; aber oft kehren die Worte ihre Kraft gegen den Geist um.“ (Aph. 59)

„Die Götzenbilder, welche die Worte in den Geist einführen, sind zweifacher Art. Entweder sind es Namen von Dingen, die es nicht gibt (denn so wie es Dinge gibt, die aus Unachtsamkeit keinen Namen bekommen haben, so gibt es Namen, wo die Philosophie getäuscht hat und der Gegenstand fehlt), oder es sind zwar Namen von wirklichen Dingen, aber sie sind verworren, schlecht begrenzt, voreilig und ungleich von den Dingen entlehnt.“ (Aph. 60)

Freilich hat Schmitz' von Hume übernommener *topos* noch eine spezifischere Wendung, indem nämlich gefordert wird, die oft gerade hinter abstrakten Begriffen, die scheinbar nichts bezeichnen, wirksamen bildhaften Vorstellungen, die den Sinn ersetzen, herauszufinden.²⁴ Bei Bacon fehlt dieser Hinweis auf die *imagines agentes*²⁵ hinter den *notae*. Gleichwohl ist der grundlegende Gesichtspunkt der Sprachkritik bei ihm schon voll präsent. Demnach verwendet Schmitz also immerhin einen Teil der Baconschen Idolenlehre bei seiner phänomenologischen Arbeit. Ich plädiere dafür, auch die übrigen *topoi* zu übernehmen.

5. Beispiel einer Phänomenologischen Reduktion: Widerlegung des Physikalismus

Physikalismus ist eine gewisse Überbewertung der physikalischen Erkenntnis der Erscheinungen, eine in unserer Kultur weit verbreitete Überschätzung physikalischen Wissens. Eine Überschätzung, die jede andere als die physikalische Rede von Erscheinungen entmutigt.

5.1 Transformation des Physikalismus vom Glauben zur These

Nach Schmitz beginnt die phänomenologische Reduktion damit, daß man eigenen Glauben zu Annahmen vergegenständlicht. Die Bedeutung des Physikalismus, und damit auch überhaupt der Grund, weshalb wir ihn hier als Beispiel behandeln, liegt nun darin, daß er tatsächlich Element des Überzeugungssystems vieler Zeitgenossen zu sein scheint – und lange Zeit auch ein Element meines eigenen Überzeugungssystems war. Der erste Schritt der phänomenologischen Reduktion besteht nun nach Schmitz darin, daß solcher Glaube zu einer Annahme vergegenständlicht wird. Was ist also Physikalismus?

Als Physikalismus bezeichne ich die Aussage, daß nur die von der Naturwissenschaft beschriebenen Objekte wirklich seien, dagegen das, was sinnlich da ist, nur Schein sei. Entsprechend seien auch allein physikalische Weltbeschreibungen wahr, alle nichtphysikalischen Weltbeschreibungen dagegen sind bestenfalls vorläufig, insofern sie sich nämlich früher oder später in Physik auflösen lassen.

Es muß betont werden, daß im Grunde der Physikalismus durch diese Vergegenständlichung verfremdet wird. Seine eigentliche Existenz in den Köpfen ist nicht die eines Satzes, sondern eher die eines Gewächses, oder, um es mit einem psychoanalytischen Begriff zu bezeichnen, der Physikalismus ist ein Komplex. Ein kognitiver Komplex, mit dem heute viele naturwissenschaftlich Gebildete Schwierigkeiten haben. Weil der Physikalismus solch ein Komplex ist, kann er auch nicht durch einfache formale Widerlegungen aus der Welt geschafft, sondern muß langsam ausgetrocknet werden. Das geschieht, indem man immer wieder versucht, den Physikalismus in Thesen auszumünzen und sich so immer wieder seine Unsinnigkeit klarzumachen.

Wie es bei echten psychologischen Komplexen üblich ist, hat auch der Phy-

sikalismus existentielle Relevanz. Er ist nicht nur eine bloß akademische Überzeugung. Der Glaube an den Physikalismus führt zu einem Entfremdungserlebnis, das Martin Wagenschein sehr eindringlich beschrieben hat:

„An einem farbigen und leuchtenden Herbstnachmittag stand ich vor dem Gitter eines Vorstadtgärtchens, das lang und schmal mit seinen Blumen den Blick einzog. Es hatte eine magisch anziehende Wirkung auf mich, vergleichbar vielleicht dem Bann, den ein Insekt vor dem duftenden Abgrund der Blüte empfindet, in die es eindringt. Ich sah die Farben, ich roch den Duft, ich spürte den Wind und die Wärme der Sonne, und meine Hände fühlten die Kühle des Eisengitters, das sie umfaßten. In diesem Augenblick hatte ich, wenn auch nur für eine Sekunde, einen Rückfall in das Naturbild, das naturwissenschaftliche Weltbild, das ich vorgefunden hatte, als ich etwa um 1910 zum geistigen Bewußtsein erwacht war. Wie schade, dachte ich, daß dies alles bloß Schein und Illusion ist, nur Subjektives, nicht Wirklichkeit. Die wirkliche Welt, die Welt an sich, das sind ja nur die Moleküle etwa dieses Eisengitters, temperaturlos, nur mit ihrer relativ geringen kinetischen Energie begabt, und die Kraftstöße, die elektromagnetischen Wellen, deren Frequenz die Farbempfindung erst hervorruft, die chemischen Reaktionen, die die Geruchsempfindung ermöglichen, und so fort. Bis ich mich dann, nach einem Augenblick, zur Ordnung rief, wie von einem Alpdruck befreit, der immer wieder kommt, obwohl er längst durchschaut ist.“²⁶

Ich meine, daß für viele naturwissenschaftlich Gebildete ein ähnlicher Leidensdruck von der physikalistischen Überzeugung ausgeht. Eine diesbezügliche phänomenologische Reduktion mag daher auch einen gewissen therapeutischen Effekt haben, denn es wird sich herausstellen, daß dieses Leiden nicht sein muß, weil nämlich die Überzeugung, auf der es beruht, überhaupt nicht wahr ist. Die phänomenologische Reduktion muß aber nicht immer so angenehme Ergebnisse haben. Sie ist invariant gegen unsere Interessen und fragt nur nach Wahrheit.

Der Physikalismus, wie er durch die oben formulierte These ausgemünzt wurde, mag vielleicht keine aktuelle Forschungshypothese mehr sein – er ist aber gleichwohl eine Alltagsüberzeugung vieler Menschen. Und in unser Überzeugungssystem ist der Physikalismus nicht irgendwie zufällig eingedrungen.

Die physikalistische Überzeugung ist vermutlich heute deshalb so verbreitet, weil sie durch Schulbücher und gymnasialen naturwissenschaftlichen Unterricht einer breiten Masse vermittelt wird. Physikalistische Indoktrination in Schulbüchern ist vor allem von den Didaktikern Mins Minssen und Peter

Buck, aber auch von dem bereits erwähnten Martin Wagenschein in vielfältigen Formen nachgewiesen worden.

Es ist ja eine bekannte Tatsache, daß wissenschaftliche Thesen erst nach einiger Zeit Eingang in Schulbücher finden. Im Grunde werden sie erst in diesem Moment wichtig, wenn sie nämlich zum Bestandteil der Schulbildung vieler Menschen werden. Daneben ist der Physikalismus auch ein utopisches Projekt, und besonders in Amerika wird an der Realisierung dieses Projektes gearbeitet.

Vor etwa hundert Jahren war der Physikalismus lediglich Überzeugung einer Kleingruppe, einigen an Wahrnehmungspsychologie interessierten Physikern und Physiologen.

Öffentlich und mit großem Selbstbewußtsein wurde er erstmals im 19. Jahrhundert von Vertretern des sogenannten „Naturwissenschaftlichen Realismus“ vorgetragen, zu denen so bedeutende Wissenschaftler gehörten wie Hermann Helmholtz, Oswald Külpe, Wilhelm Wundt und Carl Stumpf.²⁷

Klar wird die These formuliert in einem Vortrag von Hermann von Helmholtz, in dem dieser in Abgrenzung von „Goethes naturwissenschaftlichen Arbeiten“ sein physikalistisches Credo vorträgt:

„Der Physiker ... will ihn (Goethe, aber auch andere naive Beobachter – J. S.) hinüberführen in eine Welt unsichtbarer Atome, Bewegungen, anziehender und abstoßender Kräfte, die, in zwar gesetzmäßigem aber kaum zu übersehendem Gewirre durcheinander arbeiten. Ihm ist der sinnliche Eindruck keine unumstößliche Autorität; er untersucht die Berechtigung desselben, fragt, ob wirklich das ähnlich, was die Sinne für ähnlich, ob wirklich das verschieden, was sie für verschieden erklären, und kommt häufig zu einer verneinenden Antwort. (...)

Derselbe elektrische Strom, dessen Dasein der Sehnerv als einen Lichtschein, der Geschmacksnerv als Säure berichtet, erregt im Hautnerv das Gefühl des Brennens. (...)

Die Sinnesempfindungen sind uns nur Symbole für die Gegenstände der Aussenwelt und entsprechen diesen etwa, wie der Schriftzug oder Wortlaut dem dadurch bezeichneten Dinge entspricht.“²⁸

Unter dem Eindruck des Erfolgs einerseits der Physik in der Erklärung der Erscheinungen (kinetische Gastheorie, Erklärung der Isomerie usw.) und andererseits der Sinnesphysiologie in der kausalen Aufklärung der Wahrnehmungsorgane wird hier die Auffassung vertreten, die sinnlichen Erscheinungen seien nur Anzeichen für dahinterliegende, ihrerseits sinnlich nicht mehr qualifizierte physikalische Objekte. Diese Objekte, etwa Atome, Elektronen, Ionen, Lichtwellen usw. verursachen, indem sie in Kontakt mit unseren Sin-

nesorganen treten, die sinnlichen Erscheinungen. Nach dieser Theorie soll es also so sein, daß die bunte und tönende Welt, sobald wir die Augen schließen, sich sofort verwandelt in ein Gewimmel von Atomen und Elektronen. Denn bunt und tönend ist sie nur für uns – und ohne uns, d. h. „an sich“ ist sie eben nur ein Aggregat physikalischer Objekte. Das klingt zwar etwas merkwürdig, ist aber nur eine logische Folgerung aus der These des naturwissenschaftlichen Realismus. Irgendeine Ähnlichkeit zwischen den sinnlichen Erscheinungen und den hinter ihnen liegenden Korrelaten besteht nach dieser Äußerung von Helmholtz nicht, oder muß zumindest nicht bestehen. Deshalb werden die Erscheinungen auch nicht als Abbilder der dahinterliegenden wirklichen Welt angesprochen, sondern als Zeichen derselben. Denn zwischen einem Abbild und seiner Referenz würde man ja immer eine gewisse Ähnlichkeit erwarten, die aber zwischen einem Zeichen und seinem Bezug nicht zu bestehen braucht.²⁹

Entsprechend bezeichnet sich diese Version des Physikalismus auch als Zeichentheorie. Danach wäre es die Aufgabe des Wissenschaftlers, durch den Schein der Sinnenwelt, die sich in Reizen manifestiert, durchzustößen zur dahinterliegenden, eigentlichen Wirklichkeit, zur Wirklichkeit der Atome und der Elektronen. Die Sinneseindrücke, mit denen wir tagtäglich leben, sind in dieser Sicht nur die Hülle des Eigentlichen.

Die sinnlichen Reize sind – so hört es sich beinahe an – zu einem feinen Gewebe, zu einer Art Reizwäsche zusammengeschlossen, die den Alltagsverstand nasführt, der diese Wäsche für das Eigentliche nimmt, sie sich übers Gesicht legt und sich an ihr berauscht. Der nüchterne und realistische Blick des Naturwissenschaftlers aber verfällt nicht dieser Verführung durch einen Fetisch. Er sieht vielmehr durch die verführerische Äußerlichkeit das Eigentliche durchschimmern, und erkennt sofort sein erhabenes Ziel, dieses zu enthüllen. – Aber wir sollten nicht zu früh in ironisierende Polemik verfallen, unsere Reduktion soll nicht zur Agitation verkommen. Wir wollen die fragliche These nicht verunglimpfen, sondern argumentativ prüfen.

5.2 Phänomenologische Reduktion des Physikalismus

Der zweite Schritt der phänomenologischen Reduktion besteht darin, mit Hilfe der Idolenlehre die These auf ihre Wahrheit zu prüfen. Welcher Götze könnte hier seine Hand im Spiel haben? Es liegt nahe, den Verdacht zu erheben, daß hier eine beeindruckende Erfahrung unzulässig verallgemeinert

wird. Könnte es also sein, daß hier der Götze der ersten Erfahrung (s.o.) grasst?

In der Tat scheint es nicht unplausibel, daß dem Physiker der Jahrhundertwende der Aufstieg seiner Wissenschaft, die Erfolge der Physik zu Kopfgestiegen sind. In der Gastheorie, Thermodynamik und Molekularchemie gelang es, selbst ganz erfahrungsferne Fragen durch Experiment und Messung einer Entscheidung zuzuführen. Da lag es vielleicht nahe, diese so erfolgreiche Methode zur einzig zulässigen zu erklären, zur einzigen, die es überhaupt gestattet, sicheres Wissen zu erwerben. Entsprechend dann physikalische Aussagen als einzig wahre zu werten. Hermann Schmitz hat die hier vorliegenden Zusammenhänge sehr einleuchtend geschildert: „Die Auszeichnung der festen Körper [als das einzig Wirkliche durch Demokrit] führte . . . zur Entdeckung des vielleicht einzigen Weges, den die Menschen haben, um intersubjektive Übereinstimmung bei empirischen Fragen zu erzwingen: des Zählens fester Körper im zentralen Gesichtsfeld. Das Sehen gibt uns die einzigartige Chance, Begegnendes in deutlichem Abstand von uns als Wahrnehmenden mit beharrlicher Gliederung und scharfen Grenzen neben einander aufgereiht zu finden. Das gelingt schon nicht mehr am Rand des Gesichtsfeldes und auch nicht, wenn dieses in der Mitte um den Blickpunkt herum z. B. von Wasser oder Dunst erfüllt ist. Wenn sich dort aber feste Körper befinden, können wir z. B. Striche zählen, und die Erfahrung lehrt das Merkwürdige, daß im Ergebnis dieses Zählens verschiedene Zeugen kaum je anders als zufällig und revidierbar abweichen, während z. B. über Farben, Stimmungsgehalte, Blicke und dergleichen, was ja ebenso gesehen wird, Einigkeit viel schwerer herzustellen und gegen kritische Bedenken zu sichern ist. Aus dem Skepsis-überwindenden Einfall Demokrits schöpft noch die moderne Naturwissenschaft ihre stolze Selbstsicherheit, zwischen den kühnsten Theorien experimentell entscheiden zu können. . . . [Für die moderne Atom- und Feldphysik] ist immer noch das Auszählen von Strichen und anderen stabilen Figuren an Meßgeräten, auf Photoplatten, in Fernrohren u. dgl. letzte Instanz für das Ja oder Nein zu physikalischen Hypothesen.“³⁰

Die spektakuläre Erfahrung des Physikers besteht danach im Zählen fester Körper: spektakulär ist sie, weil man im Zählen immer zur Übereinstimmung kommt. Die Berichterstattung über eine Zählung führt immer zu Zustimmung, während die Berichterstattung über andersartige Erfahrungen mitunter auch zu Kopfschütteln führt. Daher der Versuch, auf das Zählen alle anderen Erfahrungen zurückzuführen. Das ist der Sinn der bekannten Devise Galileis, alles Meßbare zu messen, und, was sich nicht messen läßt, meßbar zu machen.

Man müßte freilich die Devise noch ergänzen durch die abschließende Empfehlung, dasjenige, was sich weder messen läßt, noch meßbar machen läßt, das aber dennoch Thema der alltäglichen Rede ist, für subjektiv zu erklären und der Psychologie oder den Dichtern zuzuweisen.

So wird dann etwa von einer Farbe nur das übrigbleiben, was sich an ihr messen läßt: die Abmessungen der elektromagnetischen Welle, die immer mit der Farbe einhergeht, und in der sie, nach physikalistischer Meinung, aufgeht. Alles, was sich nicht messen läßt, zum Beispiel die sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe, mit der sich Goethe beschäftigt hat, wird zum Schein erklärt.

Purzelbäume schlägt dieser Unsinn, wenn die physikalistische These so weit verengt wird, daß die Welt nicht nur auf das Meßbare reduziert wird, sondern wenn auch innerhalb dieses Bereichs noch eine Reduktion vorgenommen wird, indem man etwa nur gewisse mikrophysikalische Objekte, Atome und vielleicht noch bestimmte Felder, für das einzig Wirkliche erklärt wird, während alles andere zum Anzeichen dieser „wahren Wirklichkeit“ herabgesetzt wird. In dieser Gestalt begegnet uns der Physikalismus bei Helmholtz. Danach soll dann nicht nur bloß das, was sich zählen läßt, einzig wirklich sein, sondern nur gewisse unwandelbare Gegenstände werden mit dem Insignium der „wahren Wirklichkeit“ versehen, nämlich die von Helmholtz erwähnten unsichtbaren, aber meßbaren Atome, Elektronen, Lichtwellen. In dieser zuge-spitzten Form ist der Physikalismus sogar logisch widersprüchlich.

Denn es ist nicht möglich, alles, was sich sinnlich wahrnehmen läßt, zum Schein zu erklären. Wie bereits oben erwähnt, setzt die Feststellung einer Täuschung eine echte Instanz voraus. Nun haben wir aber keinen sozusagen telepathischen Zugang zu einem erscheinungsfreien Sein hinter der täuschenden Sinnenwelt. Deshalb muß gemessen werden. Und damit ist das Problem wieder da: das Meßgerät ist ja selbst ein Sinnending. Und dieses muß eben mit den Augen abgelesen werden. Das heißt: es gibt mindestens einen sinnlichen Eindruck, dem auch der Physiker vertrauen muß. Er muß sich darauf verlassen, daß ihn seine Augen beim Ablesen des Meßgerätes nicht täuschen. Physiktreiben setzt also ein gewisses Maß von Vertrauen in die Sinnenwelt notwendig voraus. Vielleicht hat sogar Demokrit selbst, der Ahnvater des Physikalismus, dieses Argument bereits gekannt. Von ihm stammt ja die Lehre: „Nach der allgemeinen Annahme gibt es Süßes, Bitteres, Farbe; in Wahrheit, aber nur Atome und Leeres.“ Nach Galen aber ließ Demokrit die Sinne dem Verstand auf diese Entwertung antworten: „Armer Verstand! Von uns nimmst du deiner Erkenntnis Gewähr und willst uns niederschlagen? Ein Fall wird dir dieser Schlag!“³¹

Meistens wird der Physikalismus aber in einer Form vorgetragen, die wenigstens logisch einwandfrei ist. Gegen logisch einwandfreie Modifikationen fällt es natürlich schwerer, Argumente zu produzieren. Nehmen wir an, der Physikalismus bestehe nur in der These, daß das Wirkliche das sei, was sich messen läßt, während alles übrige zwar vielleicht kein Schein ist, wohl aber zweifelhaft und unsicher, also irgendwie schwebt zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit.

Auch gegen diese leicht korrigierte physikalistische These läßt sich ein Einwand bilden. Ich meine, daß sich eine solche These zwar behaupten läßt, daß es aber kaum möglich ist, danach zu leben. Denn im täglichen Leben sind den meisten von uns gerade solche Sachen wichtig, die kein Thema der Physik sind, wie etwa Liebe oder Freundschaft. Sind es nicht solche Beziehungen, an denen uns im Leben am meisten gelegen ist? Aber wie läßt sich das in Einklang bringen mit der Vermutung, daß diese Sachen vielleicht gar nicht wirklich sind, wovon auch ein gemäßigter Physikalist ausgehen muß, da ja zumindest bislang keine physikalische Beschreibung von Liebe oder Freundschaft bekannt geworden ist. Die meisten Menschen handeln aber so, als ob Liebe, Freundschaft, Treue und vieles andere – die Liste ließe sich beliebig erweitern – als ob solche Gegenstände wirklich sind. Man wendet Zeit auf für die Pflege seiner Beziehungen, man versucht, sie verantwortungsbewußt zu führen, man spricht oft darüber. Für dieses Verhalten spielt es keine Rolle, ob die Betreffenden nun darauf hoffen, daß die Physik dereinst erweisen wird, daß das, was sie als wirklich unterstellen, einmal, vielleicht von der verallgemeinerten Quantenphysik, auf physikalische Größen reduziert werden kann. Das bedeutet: die meisten Menschen nehmen gerade die Sachen ernst, die sich einer physikalischen Beschreibung hartnäckig entziehen, und deren Wirklichkeitsstatus daher für den Physikalisten zumindest zweifelhaft sein muß.

Kann man überhaupt so leben, als ob nur die Themen der physikalischen Rede wirklich sind? Einen Menschen, der tatsächlich nur an Elektronen, Atome, Lichtwellen und vielleicht noch an Regelkreise glaubt, kann man sich schwer vorstellen. Mindestens hätte das Wort „Menschsein“, ausgesprochen von einem, der wirklich seinen Physikalismus lebt, eine sehr merkwürdige Bedeutung.

Ein praktizierender Physikalist müßte sich selbst als Atomaggregat oder als chemo-physikalisches System auffassen – je nachdem, was gerade die aktuelle physikalische Spitzentheorie lehrt. Auch die übrigen Menschen müßte er so auffassen – und sie entsprechend behandeln. Er müßte dafür plädieren, daß

man eine gerechte Regierungsform nicht mehr durch Diskussion zu ermitteln hätte, sondern errechnen muß, auf der Basis einer Korpuskulartheorie. Überhaupt müßte er dafür plädieren, die Menschen auszutauschen gegen bewegliche, informationsverarbeitende Meßgeräte, gegen Roboter.

Solche Roboter sind ja bekanntlich Wesen, die die Welt nur physikalisch „wahrnehmen“, die in einer rein physikalischen Welt „leben“. Die Literatur unseres Jahrhunderts hat eine Reihe von Geschichten entwickelt, deren Helden sich verhalten wie Roboter, das heißt so, als ob für sie nur das wirklich ist, was die Physik beschreibt; am bekanntesten ist in Deutschland sicher „Homo Faber“ von Max Frisch. Bemerkenswert ist, daß die Helden dieser Geschichten stets scheitern. Es sind tragische Geschichten, sofern sie nicht, wie etwa der Roman von Frisch, als Bildungsroman angelegt sind. Aber vielleicht liegt der Grund für das Scheitern nicht in einer prinzipiellen Unmöglichkeit der Durchführung eines konsequenten Physikalismus, sondern darin, daß diese Helden Einzelpersonen waren, die sich gegen eine zahlenmäßig überlegene menschliche Gesellschaft, die an der Sinnenwelt festhalten will, nicht durchsetzen konnten. Daher könnte die Sache ganz anders ausgehen, wenn sich solche entschlossenen Physikalisten einmal zu Vereinigungen zusammenschließen und auf diese Weise ihre Ziele verfolgen.

Bekanntlich gibt es in den USA mittlerweile entsprechende Organisationen: die „Children of the Mind“-Bewegung. Ziel dieser Organisation ist es, die Evolution voranzutreiben, indem man nach und nach die Menschen durch computergestützte Roboter ersetzt, für die dann tatsächlich eben nur das wirklich ist, was die ihnen einprogrammierten Theorien als solches anerkennen. Da man der Auffassung ist, daß es sich nur um harmlose Spinner handelt, läßt man diese weiter wirken. Tatsächlich aber handelt es sich immerhin um Kreise, die an der Abschaffung des Menschen und seinem Ersatz durch einen technologischen Übermenschen arbeiten.

An diese Konsequenz des Physikalismus hat Helmholtz nicht gedacht, und doch basiert sie nur auf logischen Schlüssen aus seiner Zeichentheorie der Wahrnehmung. Wenn die Sinne trügen, muß man sie durch Meßgeräte ersetzen. Man muß die Menschen auffordern, das Sehen bleiben zu lassen und nur noch zu messen. Man müßte ihre Augen herausnehmen und ihnen statt dessen ein Photometer implantieren. Da aber das menschliche Gehirn die Signale dieses Photometers nicht richtig interpretieren kann, muß man es durch einen Computer ersetzen. Aber ein Computer kann nur mit einem Motor überleben – also muß man das Herz und die Muskeln durch mechanisches Aggregat ersetzen. Man muß den Menschen als ganzen in einen Roboter verwandeln, um

die Forderung zu realisieren, nur noch physikalische Tatsachen zu berücksichtigen.

Letzten Endes zeigt sich der Physikalismus nicht als eine Theorie, die man durch Beweise stützen oder durch Argumente widerlegen kann, sondern als ein Projekt. Es erweist sich als eine politische Frage, ob man den Physikalismus wahrhaben will oder nicht. Wenn man ihn wahrmacht, gibt es keine Politik mehr und keine Menschen mehr, sondern nur noch Roboter. Genau dahin führt der Physikalismus, wenn man ihn zu Ende denkt.

So endet die phänomenologische Reduktion des Physikalismus damit, daß es eines existentiellen Entschlusses bedarf, diesen Überzeugungskomplex weiter aufrecht zu halten, oder aber ihn nach und nach abzustößen. Wer (vielleicht aus evolutionstheoretischen Überlegungen) dafür ist, durch einen Roboter ersetzt zu werden, mag weiter festhalten an der Helmholtz-Doktrin und sich dabei als Vollstrecker des Geistes, als „child of the mind“, empfinden.

Alle anderen werden sich weiter freuen über das Bestehen der sinnlichen Welt und alles tun, um sie zu erhalten und besser zu begreifen. Die Physik wird ihnen eine neue Welt auf tun, die gerade durch ihren Kontrast zur sinnlichen Welt deren Eigenart um so intensiver spüren läßt. Sie werden die Sinnlichkeit weiter durch Kunst, Musik und Phänomenologie kultivieren, und so die Sphäre der Erscheinungen über das hinaus heben, was sie gegenwärtig ist. Das Gras muß weiter grünen, die Rose muß weiter blühen, die Amsel muß weiter ihren Regengesang anstimmen. Niemals darf der Tag X eintreten, an dem durch einen Neutronenblitz alles nichtmetallische Leben auf der Erde zerstört wird und ein gigantisches Aggregat von computergesteuerten Maschinen sich in Bewegung setzt. Der Physikalismus darf nicht triumphieren.

5.3 Anmerkung zu einer nicht überzeugenden Reduktion des Physikalismus

Der Kampf gegen den Physikalismus in verschiedenen Spielarten ist ein ständiges movens der Phänomenologischen Bewegung gewesen. Man kann vielleicht gewisse Etappen der Geschichte der Phänomenologie recht gut beschreiben, wenn man sie als eine konzertierte Reduktion des Physikalismus bezeichnet. Im Verlaufe dieser konzertierten Reduktion ist nun ein Argument gebildet worden, das nicht überzeugt, wenn es sich auch immer wieder in Veröffentlichungen findet, zum Teil nur noch in völlig verkürzter Form, so, als handele es sich um Mitteilung einer bekannten Selbstverständlichkeit.

Nach diesem Argument soll es ein Problem für den Physikalismus sein, wie

es solche Erscheinungen wie Stille oder Dunkelheit geben kann. Es wird von phänomenologischer Seite behauptet, daß es unter den Voraussetzungen der Lehre solche Erscheinungen entweder gar nicht geben dürfte, d. h., sie müßten in subjektive Phantasmen umgebogen werden, oder sie wären als bloßes Fehlen von Erscheinungen auszugeben. Beides gehe nicht an. Insbesondere Stille, z. B. die feierliche Stille in einer Kirche, so wird argumentiert, sei erstens ein öffentliches Phänomen, kann also von mehr als nur einer Person erlebt werden, und zweitens alles andere als bloße Abwesenheit von Geräusch. Stille sei keinesfalls eine bloße Privation der akustischen Erscheinungen. Wäre sie nur das, könnte es keine qualitativ verschiedenen Arten von Stille geben – die aber gebe es zweifelsfrei: die tiefe, erhabene Stille der Nacht ist eine andere als die angespannte Stille, die sich im Kino ausbreitet, während im Film das Opfer um die Ecke biegt, hinter der der Täter lauert. Stille sei also eine vollwertige Erscheinung, die aber keine physikalischen Korrelate hat. Als solche sei sie ein Gegenbeispiel gegen die Behauptung, daß alle Erscheinungen von dahinterliegenden physikalischen Korrelaten verursacht werden.

Die Stoßrichtung der Phänomenologen gegen den Physikalismus in allen Ehren – aber dieses Argument macht es sich zu einfach. Der Physiker ist keineswegs darauf angewiesen, eine eins-zu-eins Zuordnung zwischen sinnlichem Phänomen und physikalischem Objekt zu unterstellen. Er muß überhaupt nicht voraussetzen, daß Stille nur von Stilleilchen oder Stilleatomen, von denen es dann verschiedene Sorten geben könnte, verursacht sein muß. Es ist überhaupt darauf hinzuweisen, daß Kausalität keine Relation zwischen Dingen ist, sondern eine Relation zwischen Ereignissen. Und es muß nicht immer der einfachste Fall vorliegen, der einfach im Ereignis des Vorliegens der Sache X besteht. Es können durchaus auch Figurationen von Ereignissen als Ursachen in Frage kommen. Wenn es nun zwar klar ist, daß es kein Ereignis der Art „Vorhandensein eines Stilleatoms“ gibt, das für das Auftreten der Stille verantwortlich gemacht werden kann, so ist doch durchaus denkbar, daß sich eine passende Figuration von physikalischen Gegebenheiten aufweisen läßt, auf die die Wahrnehmung von Stille, oder auch mutatis mutandis von Stillearten regelmäßig folgt.

Andererseits hat das Argument durchaus einen rationalen Kern, der nicht beiseite geschoben werden soll. In der Tat ist das physikalistische, genauer: das psychophysische Projekt, die sinnlichen Gegebenheiten kausal zu analysieren, bislang noch kaum erfüllt. Die kausalen Beziehungen zwischen der physikalischen Ebene und der Ebene der Erscheinungen scheinen sehr kompliziert zu sein; das ist heutigen Wahrnehmungspsychologen auch wohlbekannt.³² Nur

für sehr einfache Erscheinungen lassen sich die notwendigen und hinreichenden physikalischen Korrelate angeben.

5.4 Franz Kafkas Argument gegen den Physikalismus

Es ist schon sehr sonderbar, sich darauf zu kaprizieren, nur das für wirklich zu nehmen, was Thema physikalischer Forschung sein kann. Franz Kafka hat solchen Ansporn einmal sehr treffend kommentiert, indem er über einen Kollegen sagte: „Er will in die Mechanik der kleinsten Teile der Schöpfung eindringen, um die Sinnstruktur des Lebens zu erfassen. Das ist aber natürlich ein Holzweg – weil der Sinn, den wir auf diese Weise finden können, nur eine geringfügige Spiegelung darstellt. Er ist der Himmel in einem Wassertropfen, ein Bild, das durch unser leisestes Erzittern verschoben und getrübt wird.“³³

Merkwürdig ist dieses Verhalten auch deshalb, weil sich ja mittlerweile die Atome selbst als ein schwankender Grund herausgestellt haben. Damit komme ich zu einem weiteren Argument gegen den Physikalismus. Die Atome, Lichtwellen, Elektronen, die die Erscheinungen verursachen, haben sich selbst in vielfältiger Weise als bedingt und zusammengesetzt herausgestellt. Schon der Gang der Wissenschaftsgeschichte in unserem Jahrhundert belehrt uns darüber, daß die Atome, Elektronen usw., die die Vertreter des naturwissenschaftlichen Realismus als letzte Ursachen aller Erscheinungen ansahen, keineswegs einfach und unveränderlich sind, sondern selbst komplex zusammengesetzt und verursacht sind. Noch immer wächst der Elementarteilchenzoo, und es ist nicht einzusehen, daß jene Teilchen, die heute als einfach angesehen werden, sich nicht in Zukunft als komplex und damit als verursacht herausstellen sollten. Schlechthin Einfaches gibt es nicht, es gibt nur solches, das bislang unteilbar ist, vielleicht, weil das geeignete Messer noch nicht gefunden wurde. Wenn aber die Kette von Ursache und Wirkung durch das Atom hindurchwächst, ist kein Grund, dieses als eigentlichen Grund der Wirklichkeit zu nehmen.

Ich fasse das Ergebnis unserer Überlegungen zusammen: der Physikalismus ist in der eingegengten Form, die ihm Helmholtz gegeben hat, widerlegbar; abgeschwächtere Formen sind zwar anscheinend widerspruchsfrei, aber unplausibel oder unglaublich. Die physikalistische These sollte man daher aus seinem Überzeugungssystem entfernen.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Hermann Schmitz: *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn 1990, S. 42. Die Sache und die zugehörigen Argumente waren freilich schon den Skeptikern bekannt, vgl. Sextus Empiricus: *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, übersetzt von Malte Hossfelder, Frankfurt 1985, z. B. Buch 1, Kap. 9.
- ² Die vorstehenden Ausführungen verdanken den sehr erhellenden Bemerkungen Barths zur Philosophie des Transzendentalen entscheidende Belehrung. Vgl. Heinrich Barth: *Erkenntnis der Existenz*; Basel 1965, Kap. 3.
- ³ Der Husserl-Kenner wird sofort bemerken, daß diese Form der Reduktion sich von der Husserlschen so stark unterscheidet, daß es angreifbar scheint, durch das Wort „modernisierte Fassung“ Kontinuität zu beanspruchen. Da diese Arbeit durchgehend phänomenologische, nicht aber phänomenologiehistorische Ziele verfolgt, sehe ich keinen Anlaß, die Formulierung durch ausführliche Textdiskussion zu rechtfertigen. Im übrigen hat Schmitz selbst sich ausführlich kritisch mit Husserls Methode auseinandergesetzt. Vgl. insbesondere *System der Philosophie*, Bd. I, Bonn 1964, § 13, § 14; *System IV*, S. 59–61.
- ⁴ Hermann Schmitz: *System der Philosophie*, Bd. III 1, Bonn 1967: *Der leibliche Raum*.
- ⁵ Hermann Schmitz: *Der unerschöpfliche Gegenstand*, Bonn 1990, S. 32.
- ⁶ Wolfgang Krohn: *Francis Bacon*, München 1987, S. 93.
- ⁷ Vgl. Francis Bacon: *Novum Organon*, in: *The Works of Francis Bacon*, Vol. I. Ed. James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denone Heath, London 1857. Ich zitiere nach der Übersetzung von J.H. von Kirchmann: *Francis Baco's Neues Organon*, Leipzig 1870 (= Bacon, N.O., mit Angabe der Ziffer des entsprechenden Aphorismus), die Orthographie ist heutigen Gepflogenheiten angepaßt.
- ⁸ Francis Bacon: N.O. I, Aph. 45.
- ⁹ Mit dem Gebrauch dieses Schemas habe ich mich wiederholt beschäftigt, vgl. Jens Soentgen: *Experimentelle Hermeneutik*, in: *Das Hochschulwesen*, 43. Jg., 2. Quartal 1993, S. 36ff. Eine instruktive Analyse findet sich auch in Gaston Bachelard: *Le matérialisme rationnel*, Paris 1972, S. 42–51.
- ¹⁰ Zitiert ohne Quellenangabe bei Fritz Heider: *Psychologie der interpersonalen Beziehungen*, Stuttgart 1977, S. 65. Vgl. auch die Diskussion weiterer psychologischer Experimente mit ähnlichem Ergebnis bei Paul Watzlawick: *Wie wirklich ist die Wirklichkeit*, München 1985, Teil II.
- ¹¹ Bacon: N.O. I, Aph. 49.
- ¹² Bacon: N.O. I, Aph. 58.
- ¹³ Nicht nur in der deutschen Phänomenologie: Verbrüderungsphantasien insbesondere mit der Natur, aber auch mit den Menschen (Stichwort: *Revolte*) sind ein wichtiges Thema auch bei Albert Camus. Vgl. die erhellende Dissertation von Roland Doschka zu diesem Thema: *Naturmythos und Geschichte im Werk von Albert Camus*, Tübingen 1972.
- ¹⁴ Vgl. das ausführliche Referat von David Holmes 1968: *Dimensions of Projektion*, in: *Psychological Bulletin* 1968, Vol. 69, No 4, S. 248–268. Und: H. Hörmann: *Theoretische Grundlagen der projektiven Verfahren*. In: *Enzyklopädie der Psycholo-*

gie, Bd. II, 1, Göttingen 1982, S. 173–247. Beide Aufsätze berücksichtigen noch nicht die sehr wichtigen Thesen von Alice Miller über das Zustandekommen der Projektionstheorie. Dazu Alice Miller: *Du sollst nicht merken*, Frankfurt 1983, Kap. C. Fragestellungen, die mit dem hier angeschnittenen Thema zusammenhängen, werden auch in der social-perception-Forschung untersucht.

- ¹⁵ Vgl. für diesen bekannten Effekt die sehr pointierte Geschichte von Franz Kafka: *Eine Gemeinschaft von Schurken* (1917, Nachlaß).
- ¹⁶ Bacon: N.O., I, Aph. 47.
- ¹⁷ Vgl. z. B. Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. I: *Die Gegenwart*, Bonn 1964, S. 140: „Oft sind nur Ausnahmezustände in der Lage, die für ein Gegenstandsgebiet wesentlichen Aufbauweisen mit einer für begreifendes Studium hinlänglichen Profilschärfe anzubieten.“
- ¹⁸ Gaston Bachelard: *La formation de l'esprit scientifique*, Paris 1938, chap. II.
- ¹⁹ Vgl. Bachelard a.a.O., S. 30 (*empirisme coloré*).
- ²⁰ Vgl. die sehr erhellenden Ausführungen bei Erich Fromm zu diesem Thema: *Ihr werdet sein wie Gott*. Reinbek 1980, S. 36–42.
- ²¹ Gaston Bachelard: *La formation de l'esprit scientifique*, Paris 1938. Die französische Bezeichnung „*obstacle épistémologique*“ ist unübersetzbar: sie ist selbst ein Hindernis, fast ein Zungenbrecher.
- ²² Vgl. Elisabeth Müller-Luckmann: *Beurteilung der Glaubhaftigkeit von Zeugenaussagen*. In: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Bd. XIV, (Kindler) 1981.
- ²³ Hermann Schmitz: *Neue Phänomenologie*, Bonn 1980, S. 14.
- ²⁴ Zu diesem Thema hat Bachelard eine Vielzahl sehr hübscher Beobachtungen gesammelt. Vgl. etwa Bachelard: *La formation de l'esprit scientifique*, Paris 1938, chap. IV. Hans Blumenberg hat die Suche nach den Bildern hinter den Begriffen zu einem ausgreifenden Forschungsprogramm ausformuliert. Siehe nur die Programmschrift *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (Bonn 1960).
- ²⁵ „*Imago agens*“ ist ein Fachbegriff aus der antiken *ars memorativa*, der antiken Gedächtniskunst. Es wurde empfohlen, komplizierte Sachverhalte oder Begriffe (*notae*), die man sich merken wollte, mit einem möglichst emotional besetzten, eventuell blutrünstigen Bild in Verbindung zu bringen: der Effekt war, daß man sich die Begriffe sehr viel leichter merken konnte. Vgl. die Cicero zugeschriebene, von ihm aber nicht verfaßte rhetorische Schrift *Ad C. Herennium*, III, xxii. In der Übersetzung von Harry Caplan: S. 219.
- ²⁶ Martin Wagenschein: *Naturphänomene sehen und verstehen*, Stuttgart 1988, S. 38f.
- ²⁷ Diese Forscher bezeichneten sich mitunter als „*naturwissenschaftliche Realisten*“, eben weil sie nur die Objekte der Naturwissenschaften für real hielten. Die Bezeichnung stammt von Oswald Külpe. Bernhard Rang hat Inhalt und Geschichte dieser Theorie der Erscheinung sorgfältig dargestellt in: Bernhard Rang: *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt 1990. Unverständlich ist mir lediglich, weshalb Rang Kants Lehre vom Ding an sich nicht als Vorläufer des naturwissenschaftlichen Realismus gelten lassen will. Rang behauptet, daß Kant mit dem Ding an sich lediglich das Sinnending gemeint habe, wie es unabhängig von seinen Beziehungen zu anderen Dingen sich zeigt. Die Textbelege, die Rang für seine Behauptung anführt, sind sehr dünn, und stehen auch nicht in direktem Zusammenhang des fraglichen Lehr-

stücks (K.r.V. B 381, B 333, B 496). Die offizielle und maßgebliche Lehre vom Ding an sich hat Kant in aller Ausführlichkeit dargelegt in § 8 der K.r.V. und wiederholt in der II. Anmerkung zu 13 der Prolegomena. Aus diesen Textstellen ist unzweideutig zu entnehmen, daß Kant mit dem „Ding an sich“ das kausale Korrelat der Erscheinungen meinte, das selbst nicht erscheint, aber dennoch in höchstem Maße wirklich ist. Und eben mit diesem Gedanken wird Kant zum Vorläufer der naturwissenschaftlichen Realisten.

²⁸ Hermann von Helmholtz: Über Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten (Vortrag 1896).

²⁹ Vgl. Bernhard Rang: Husserls Phänomenologie der materiellen Natur, Frankfurt 1990, S. 346, mit Hinweisen zur Originalliteratur.

³⁰ Hermann Schmitz: Neue Phänomenologie, Bonn 1980, S. 11f.

³¹ Diels: Fragmente der Vorsokratiker, 5. Aufl. B 9, B 125. Zitiert nach der Übersetzung in Heinrich Barth: Philosophie der Erscheinung, Basel 1947, S. 43f.

³² Vgl. dazu die mit weiteren Literaturhinweisen versehene Darstellung bei Fritz Heider: Psychologie der interpersonalen Beziehungen, Stuttgart 1977, Kap. 2.

³³ Aus Gustav Janouch: Gespräche mit Kafka, Frankfurt 1981, S. 79.